文研讲坛(之二)——“西学在中国”(笔谈)

主持人语

进入 21 世纪,对中国自身思想传统、历史与社会经验日益增长的兴趣,以及中国与整个世界日益全面的接触,使如何理解西学成了一个问题。在传统复兴和国际化的张力中,西学慢慢丧失了在现代中国思想形成过程中逐渐培养的思想特性:西学似乎已经完成了其文化传播的历史使命,中国人的思想终于可以回到自身的传统中,而西学的研究可以完全汇入西方学界的人文学术与社会科学。逐渐超越介绍阶段的西学反而丧失了存在的意义。

北京大学人文社会科学研究院成立伊始,就曾邀集人文学科与社会科学的学者检讨“西学在中国”的历史与未来。这里发表的几篇文章,均是对该主题的进一步思考,也涉及不同的学科面向。我们知道,在希罗多德那里,西方与东方的对立,已明确成为希腊思想的主题。追溯希罗多德与席勒如何理解西方与其他文明之间的历史关系,或可通过西学的重建来构成“我们”的西方,从而建立现代中国思想的世界图景。西学也代表着中国人基于本土问题意识对西方思想文化的认知和接受,外国文学研究向来有以“创造今日之中国文学”为主导的问题意识,中国学术史中这一“致用”的治学倾向对于今天处理人文学科与国际学术关系仍颇有启发意义。早期中国社会学家通过汲取西方学界最为重要的学术成就,致力于建立中国社会学自身学术传统。这也启发我们,在今天的社会科学中,须突破狭隘的学科专业限制,重返中西方的整体思想传统,挖掘本土的传统理论资源与社会底蕴,建立有思想活力和文化深度的学术传统。

——李　猛

西学与我们的“西方”

李　猛

(北京大学 哲学系,北京 100871)

摘　要: 希罗多德的《历史》以西方与东方的对立作为研究的主题。这一历史性的对立,虽然基于地理和种族的自然划分,也包含习俗上的差异。但东西方文明在政治上的对立与战争,才是《历史》的核心主题。希腊反抗波斯对“世界”的征服,将《历史》中民族、地理与文明各部分的记述结合成了一个整体。但在《历史》的结尾,捍卫自由的希腊,建立了西方的霸权,也成为命运的牺牲品。法国大革命前夜,席勒在耶拿大学的就职演讲,勾画了一幅不同的东西方图景,欧洲航海者在世界各地发现的野蛮族群,建构了欧洲社会的普遍历史。普遍历史将所有其他文明都视为欧洲文明进步的不同阶段,从而完成了波斯征服未能实现的梦想。中国与西方,直至 19 世纪下半叶之前,都是生活在各自传统中的两个世界。但对于现代中国来说,西学作为建立文明世界图景的总体性学术,仍然需要超越对世界的征服,找到我们自己的“西方”。

关键词: 西方;西学;世界历史;文明

中图分类号:K 09　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2017)04-0040-11

收稿日期:2017 - 04 - 30

作者简介:李猛,男,辽宁沈阳人,北京大学哲学系、北京大学外国哲学研究所教授。

一

即使我们忽略《伊利亚特》中对特洛伊生活方式的东方化描述,或者埃斯库罗斯在《波斯人》(公元前 472 年上演)中对希波战争的悲剧描述,至少在哈利卡纳苏斯的希罗多德那里,西方与东方的对立,已经明确成为希腊思想的主题。《历史》,作为希罗多德研究人类过去的成果,开篇就将人类划分为希腊人与蛮族(barbaros),并把二者之间的斗争作为全书的焦点(1.0)。① 此前的散文作家,在选择题材时都很类似,要么写的是希腊,要么写的是蛮族,只能“依照族与城”分别记述,却不能将这些充满传奇色彩的民族志和地理志结合起来。希罗多德与这些前辈不同,他选择了“更为宏大而辉煌”的主题,以一种荷马式的视野将这些散乱的方志族谱合为整体,书写了一部“历史”。②

构成《历史》宏大题材的东西对立,是在波斯兴起,逐渐成为亚细亚的霸主,并威胁到生活在亚细亚的希腊人的历史情势中形成的。③《历史》的叙事始于吕底亚的国王克洛伊索斯,部分原因就在于他是“蛮族人当中第一个打败希腊人的”(1.6.2)。作为《历史》上半部分焦点的波斯,首先建立了对亚细亚的统治。根据大流士梦中的征兆,波斯的霸权不仅要覆盖亚细亚,也要笼罩欧罗巴(1.209.1)。当大流士即位国王时,“整个亚细亚”,除了阿拉伯,都已臣服(3.88.1)。希腊或者欧罗巴似乎注定成为下一次征战的目标(3.134)。希罗多德特别强调大流士对萨摩斯的征服,“这是他征服的希腊蛮族的第一个城邦”(3.139.1)。希腊人是波斯的“敌人”,波斯人认为,“亚细亚以及居住在这里的所有蛮族都是属于波斯人的;而欧罗巴和希腊人则与他们截然不同的”(1.4.4)。但巴比伦的叛乱,斯基泰与利比亚的征伐,都拖延了波斯与希腊的戏剧性对抗。波斯人试图征服欧亚分界的赫勒斯滂人,并进而征服整个色雷斯,马其顿的亚历山大杀死波斯的使者,以及伊奥尼亚各邦的叛乱,这些事件,在希罗多德笔下,都不是希腊与蛮族的历史性对抗的真正开端。直到雅典拒绝听命于波斯,与波斯公开为敌,《历史》才真正进入了自己的主题——“无论对于希腊人,还是蛮族人,这都是坏事的开始”(5.96-97)。

在希罗多德的记述中,希腊人/欧罗巴与蛮族/亚细亚的历史性对立,虽然包含了基于地理和种族的自然划分,这些均非构成《历史》的整体结构原则。从希罗多德对大流士治下的波斯帝国各省区的详尽描述看,作为与欧罗巴相对的亚细亚,在地理上包含了“蛮族”居住的亚细亚和利比亚,甚至欧罗巴的一些地方(3.89-96)。尽管希罗多德使用了伊奥尼亚的世界“地图”,但却对这一世界图景将一整块大地划分为欧罗巴、亚细亚和利比亚三个部分深感困惑,这一划分似乎更像是某种武断的人为安排(2.16)。④ 作为东方征服者的大流士,几乎发现了亚细亚人类世界的全部,

---

① 希罗多德:《历史》,徐松岩译,北京:中信出版社 2013 年版(希腊文本依据 Oxford Classical Texts, ed. Charles Hude, 1927),文中凡引用《历史》仅注明卷和章节。

② Dionysius of Halicarnassus, *Thuc.* 5; cf. Robert L. Fowler, “Herodotus and His Contemporaries”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 116 (1996), pp. 62-87; Joseph Skinner, *The Invention of Greek Ethnography: from Homer to Herodotus*, Oxford: Oxford University Press, 2012, ch. 1(特别是二人对 Felix Jacoby 有关希腊历史学传统的经典论述的检讨。比较莫米利亚诺《现代史学的古典基础》,冯洁音译,上海:华东师范大学出版社 2009 年版,第二章,莫米利亚诺仍多少受 Jacoby 的影响;对比 François Hartog, “The Invention of History: The Pre-History of a Concept from Homer to Herodotus”, *History and Theory*, Vol. 39, no. 3, 2000, pp. 384-395);idem, *Memories of Odysseus: Frontier Tales from Ancient Greece*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000, esp. ch. 3。

③ Comp. Henry Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland: The Press of Western Reserve University, 1966 (Scholars Press Rep.), pp. 20ff.

④ Rosalind Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, ch. 3.

征伐了利比亚,但欧罗巴作为地理空间,在希罗多德看来,仍然是未定的,其边界无人知晓,从其长度和宽度看,远非亚细亚和利比亚所及(4.45.1–2,4.42.1)。就民族而言,在波斯征战欧亚的军队中,不仅包括亚细亚各族和埃及人,同样也包含了欧罗巴的蛮族,甚至希腊人。薛西斯的军队混杂了各个民族,队伍都不是按民族分布的(7.60–99,2.1,3.1,7.184–5,9.31–2,7.40,8.66,9.31–2)。语言当然是希腊思想最初规定"蛮族"之蛮(barbarophōnos. *Iliad* II.867,cf.872–3)的主要标准,希罗多德也经常将语言与民族和文明联系在一起(2.158,2.2)。但在《历史》中,语言并未决定性地建立东西之别。尽管"希腊人自从他们出现以来,就始终使用同一种语言",但也融入了许多操其他语言的蛮族。雅典人就是来自操蛮语的皮拉斯基人,只是后来才成为"希腊人"(1.57–58,1.142.3)。更令人惊异的是,根据希罗多德记载的异闻,斯巴达的国王世系可以一直上溯至埃及或亚述(6.53–4)。在《历史》中,其他民族的气候、河流、土地、物产,都可归入"令人惊奇"之列(1.71.2,2.35.1–2,4.29–36,9.122.1–3)。但自然的差异,最终呈现为习俗(nomos)的奇异。

习俗比征服更吸引希罗多德的注意力。诸神与牺牲、治病与丧葬、性交与婚姻、排泄与饮食、衣着与居住,人的生活中任何一面,都可能是一个民族与众不同的生活方式(diaita)。波斯人的狂傲、米底人的无法无天、埃及的敬神这些所谓"民族特性"(ēthea)就体现在他们值得记述的生活方式中(1.89.2,1.96.2,2.64)。习俗在《历史》中无所不在的力量,成为波斯征服面对的主要障碍。波斯对亚细亚、利比亚和欧罗巴各族的征服,意味着对习俗的狂妄挑战。究竟习俗是万物的王,还是人间的王能够决定习俗?《历史》开篇居吉斯僭取吕底亚统治的奇异故事就已经揭示了统治与习俗之间出于人性的对立(1.8–12,1.91),而在冈比西斯肆意嘲笑各个民族神圣与习惯的风俗时达到了极端:"在我看来,一切显然表明,冈比西斯绝对疯了"(3.38)。征服的这种逾越意涵,在《历史》中,还经常伴随着对自然界限的跨越。跨越河流与大海的自然边界往往预示了悲剧性的命运。大流士和他的军队渡过伊斯特河进攻斯基泰人时,打算拆毁过河桥梁的举动成为其狂妄的标志(4.97,136–14)。帝国的征服,是对抗命运,挑战必然性(1.5,8.109.3,9.16.5)。

不过有些悖谬的是,没有冒犯习俗、逾越自然的帝国征服,《历史》恐怕也无从找到突破民族志与地理志的结构或原则。《历史》探索的"世界"首先是帝国探索的。《历史》中既有东西敌对,也有南北对比,但二者对于《历史》的重要性却有很大差别。与支撑《历史》整体架构的东西关系相比,误以为自己最古老的埃及人,与自居最年轻民族的斯基泰人,尼罗河泛滥灌溉的农耕之国与"没有一块耕地,也没有一个有人居住的城市"的游牧部落,表面上构成了更为鲜明的对比(2.2,2.13;4.5,4.97)。但在希罗多德看来,他们只是与希腊"不同",是希腊的"异域":"埃及的气候与其他各地不同,他们河流的自然也与其他河流不同,而且他们的习性(ēthea)与风俗(nomoi)也与大部分其他人类迥异",埃及比所有其他地方更令人惊奇(2.35.1–2);而斯基泰与古老的埃及相反,虽然自然物产非常丰富,但除了拥有比其他地方更大更多的河流,"就没有什么令人惊奇的事物",斯基泰人与希腊的不同体现在文明的缺失上,他们对大部分神的崇拜,"均不用神像,不设祭坛,不建神庙"(4.82,4.59.2)。① 埃及与斯基泰的南北两极,都是紧密而封闭的自然—习俗统一体:他们都坚决拒绝采用希腊人的风俗(2.17,2.91;4.76,esp. 4.78–80;对比波斯,1.135)。南与北,只是地理上冷热的两端,虽有

① FrançoisHartog, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, Berkeley: University of California Press, 1988, pp.173–188; pp.212ff. Donald Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto: University of Toronto Press, 1989, pp.147–157; Paul Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self & Others*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp.70–74.

对立,却鲜有交通。"埃及志"与"斯基泰志"在《历史》中属于波斯征服希腊前的"插曲",分别从习俗和自然两面显示了波斯征服面临的巨大困难。① 波斯与斯基泰同样"不供神像、不建神庙、不设祭坛",但波斯对神的这一态度,作为与希腊的"差异",在希罗多德的叙事中,构成其"蛮族"形象的重要一环,日后成为促使雅典决意对抗波斯的首要原因(1.131.1,8.144.2)。希罗多德的"世界"(oikoumenē),人居住、生活和往来的世界,"我们的世界"②,是由东西方彼此的伤害和不义,以及由此带来的报复与结盟缔造的(1.1–5)。希腊对亚细亚的殖民,其后吕底亚对邻近希腊人的征服,以及波斯治下的伊奥尼亚的叛乱,一步步引向了东方与西方最终的战争。面对波斯大王索要"土和水"的使者,立志对抗"蛮族"的希腊各邦以希腊人的名义盟誓,并第一次开会,同意结束彼此内部的敌意和战争,"他们设想,全体希腊人宛如一体,共同参与保卫希腊的战争,因为即将到来的可怕力量同时威胁着所有希腊人"(7.132.2,7.145)。③ 东西方文明在政治上的关系,以及构成这一关系的战争,而非南北方自然与习俗的一体性对立,才是《历史》的"宏大而辉煌"的主题。④

从这一角度看,我们或许可以理解《历史》的结构之"谜",即希罗多德对这一历史性战争的考察,首先是从东方视角开始的。《历史》的主题甚至经常被人理解为"东方的兴起与衰败"。⑤ 直到萨拉米斯战役,《历史》才多少转向了以希腊为中心的西方叙事(8.42)。这一处理,并非源于希罗多德个人的好恶,而是源于波斯和希腊在《历史》中不同的文明处境。波斯一开始就以一个统一民族的形象出现在《历史》中(1.134.2–3)。当波斯在东方建立其霸权时,整个希腊"民族"都是"无力的"(1.143)。在斯巴达人警告波斯人不得侵扰希腊城邦时,居鲁士对全体希腊人及其生活方式都不屑一顾(1.152–3)。斯巴达围攻萨摩斯的失败,与波斯轻而易举的成功,似乎更加证明希腊的分裂与弱小(3.56,147)。第一次谈及希腊的强大,是当雅典摆脱了僭主统治之后。自由使雅典"变得更加强大"(1.59,5.66,5.78)。雅典为了反对波斯这一蛮族对希腊的奴役,才第一次明确地提出了希腊的共同性:"全体希腊人血缘相通,有共同的语言,参拜共同的神坛,施行共同的牺牲,我们还具有相同的习俗"(8.144)。而斯巴达,在战争爆发前,曾拒绝接受伊奥尼亚人以反抗蛮族奴役为理由的劝战(5.49–51);甚至在战争爆发之后,仍只是将波斯看作"外族",而非蛮族(9.11.2,9.55.2)。⑥ 雅典的政治形态最终开启了东方与西方的历史对抗,将血缘、语言、宗教与习俗的相似性团结成为共同的"希腊"。《历史》与其说探究的是东方的兴衰,不如说是西方的形成。东方的霸权是西方的"序曲"。

因此,大流士即位前波斯的"政体争论"可以说是整个《历史》在结构上的枢纽(3.80–83)。⑦ 第一位发言人对君主制的批评集中在君主或僭主的狂妄(hybris)上,这不仅体现在他们的为所欲为和反复无常上,而"最坏"的一点就是推翻祖先的习俗。这正是冈比西斯恶行的疯狂逻辑,当他试图娶自己亲妹妹时,他在法律中找到的悖谬依据就是,"波斯的大王可以做他想做的任何事"(3.31.4)。但支持"少数人统治"的发言人,担忧暴民其实更加难以理喻,因此也更狂妄。最后发

① Cf. James Redfield, "Herodotus the Tourist", *Classical Philology*, Vol. 80 (1985), pp. 106–111.

② James Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 32–41 at p. 37.

③ Jonathan Hall, *Hellenicity: between Ethnicity and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 2002, pp. 172–175.

④ Henry Immerwahr, "Aspects of Historical Causation in Herodotus", *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 87 (1956), pp. 254ff.

⑤ Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, p. 24, pp. 306ff.

⑥ Edith Hall, *Inventing The Barbarian: Greek Self–Definition through Tragedy*, Oxford: Clarendon, 1989, p. 10.

⑦ Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, pp. 163–186.

言的大流士,不仅强调君主制可以避免寡头统治的派系与民主统治的朋党,这些选择最终都会导致君主制,而且提醒他的同伴,君主制是波斯的祖先习俗,凭借这一祖宗之法(patrioi nomoi),波斯才赢得了它自身的自由。君主制或许狂妄,但对于波斯来说,放弃君主制,却既狂妄,又危及自由。① 给波斯人平等(isonomia)的政治提议,未能获得支持,恰恰因为它与波斯的习俗和自由相悖。波斯的习俗,可以容许一个家族既不统治别人,也不被别人统治,但整个波斯的习俗和自由,却无法凭借这一雅典的方式维持。希罗多德将这一表面上具有浓厚希腊色彩的政体争论,置于波斯的历史中,为贯穿《历史》的东西方的政治与文明的敌对找到了某种更深的"必然性"。

早在波斯横跨三洲的东方霸权兴起之前,自由就是《历史》的隐含主题:在亚述帝国与波斯帝国之间的历史夹缝中,亚洲各民族一度获得了自由;当斯基泰人以为可以成功地围剿波斯人时,曾劝告伊奥尼亚人恢复自己的自由(1.95.2; 4.136.4,4.142)。但面对波斯这一东方霸权的兴起,这些自由证明都只是短暂的希望。而且,根据希罗多德对埃及的描述,即使东方人偶然能够获得自由,他们也不能持续处于"没有国王的生活方式"(2.147.2)。在波斯与希腊的战争中,自由与征服揭示了东方与西方对抗的真正主题。薛西斯,可以说是集之前波斯诸王的形象于一身。他声言一旦征服希腊诸邦,将实现大流士的梦兆,第一次将欧罗巴归于一统,使宙斯的王国都变成波斯的疆域,任何民族都在其治下(7.8)。"要么我们的一切都置于希腊人的控制下,要么我们把希腊人的土地添加到我们波斯人的土地上,二者选一,没有中间的路径"(7.11.3)——在他为波斯征服所做的辩护中,征服意味着某种命定的选择,要么是主人,要么是奴隶,却从没有人品尝过自由的滋味(3.88.1, 7.135.3)。在薛西斯的梦中,"全人类都成了他的臣仆"(7.19)。②

正式开战前,薛西斯对希腊诸邦的反抗颇感困惑,因为在波斯大王看来,即使所有希腊人,以及他们西边的居民,都聚集在一起,只要他们保持自由,没有结盟,他们就仍然不足以抗拒波斯的大军,除非他们受一人统治,才会在鞭笞的威逼下对抗更强大的军事力量。在波斯大王眼中,自由是没有力量的。斯巴达流亡国王对薛西斯的回答,强调希腊人在法律之下的自由是他们勇气和力量的来源:"尽管他们是自由的,但并非在所有方面自由,因为法律就是他们的主人(despotēs nomos),他们对法律的敬畏远甚于你的臣民对你的恐惧"(7.101 – 104)。波斯与希腊之后的战事,就是对这一对话的印证。而《历史》日益情节化的叙事完全围绕希腊与蛮族、欧罗巴与亚细亚、自由与奴役的戏剧性对立展开:温泉关、阿尔特密西昂海战,萨拉米斯海战,普拉提亚之战,决定战局的关键行动与言辞,几乎都是通过自由的希腊与只知奴役的蛮族之间的二元对立结构叙述的(7.135,7.138 –9, 7.147.1, 7.167,7.223, 8.15 –16, 8.77, 8.102, 8.142 – 4, 9.45, 9.58 – 62)。希腊反抗波斯征服的战争,完成了东西方对抗的叙事,建立了《历史》联结民族、地理与文明各部分记述的整体架构,也由此成为希腊乃至后来西方政治思想的持久主题。③

不过,正如希罗多德并非他的古代批评者所说的"蛮族之友"(Philobarbaros. Plutarch, *De Herodoti malignitate*, *Moralia*857a),《历史》同样也不是雅典自由的喉舌(Diyllus, *FGrH* 73 F3)。④ 薛西斯的疑问,多少预见了后来希腊联军数次有

① 《历史》中的自由更多指的是不受异族的奴役,而非政体形式。但希罗多德在叙事中或多或少将城邦内部政治的平等(isēgoria)与其外部自由联系在一起(esp. 5.78),而暗示波斯的政体形式会导致臣民的服从或沉默。

② 尽管 doulos 并不就意味着奴隶,但它无疑暗示了波斯的"臣"与自由公民的区别:国王可以完全剥夺其荣誉与地位(3.155.1)。contra. Benjamin Issac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2004, pp.266 –267.

③ 柏拉图,《法律篇》,694aff;亚里士多德,《政治学》,1285a20, esp.1327b29 –32.

④ Cf. Martin Ostwald, "Herodotus and Athens", *Illinois Classical Studies*, Vol. 16(1991), pp. 137 –148.

关领导权或战争决策的纷争,不过因为缺乏统一的统帅而导致的这些争执大多数时候并未妨碍希腊联军的共同行动(7. 159,8. 3,8. 59 –63,9. 7 –9,9. 54 –5)。真正的问题,是在对抗东方霸权的同时西方霸权的兴起。希罗多德亲眼目睹了伯罗奔尼撒战争的爆发,他自然无需等待修昔底德的教诲,深知雅典与斯巴达之间的复杂权力关系。斯巴达,帮助雅典驱逐僭主后,一旦看到雅典的强盛,立即后悔,试图在阿提卡重新引入僭主政治。“你们打算推翻希腊的自主政府,建立僭主统治,这是天在地下,地在天上,人住在海里,鱼占了人以前的住所,对人来说,没有比僭主统治更不公正,更残暴的了”(5. 92. α)。这不是对波斯人说的,而是说给斯巴达人的抗议。而雅典的行为证实了斯巴达的担忧。泰米斯托克斯对爱琴海岛民金钱的勒索,与吕底亚和波斯要求受奴役的民族纳贡如出一辙(对比 8. 111 –2,与 1. 6. 2,1. 27. 1, 1. 192. 1,3. 89 –96, 7. 51)。事实上,伊奥尼亚各邦,在波斯统治下缴纳的贡赋,在雅典统治时并没有废止,“从那时起直到今天……一直是固定不变的”(6. 42. 2)。① 为了捍卫希腊的自由,雅典建立了新的霸权,这不过是波斯与吕底亚故事的重演(9. 106. 3, comp. 1. 5. 4, 1. 86 –7)。《 历史 》的结尾,并非希腊自由的凯旋,而是以反高潮的冷漠口吻描述了雅典越过欧亚的自然界限赫勒斯滂港围攻塞斯托斯城的故事。最后一章,希罗多德借居鲁士之口的告诫,恐怕不仅仅是对波斯征服的反讽(9. 114 –122)。

希罗多德的《 历史 》奠立了东方与西方作为文明交通与敌对的基本思想形态,但他无意简单重复在希波战争这一历史情势下形成的雅典自我形象与蛮族修辞,而是试图探究这一敌对背后的真正根源。“对希罗多德来说,历史本质上就是不义与其惩罚或报应之间有时以数代衡量的间隔”。② 世界帝国体现了蔑视这一无常命运的狂妄。如果说,东方与西方的世界历史对立始于希罗多德的《 历史 》的话,那么,在这里,世界和历史恰恰是针锋相对的。没有穷尽世界的宏大图景,历史无法突破埃及式的传统或斯基泰式的野蛮,使文明重新探究它自身的基础,获得新的活力。然而,命运站在试图把世界转变为一统帝国的对立面(7. 10. ε,9. 122. 3 –4),历史是对世界的报复。梭伦告诫君王的智慧是,“人的一切不过是机缘偶合(symphora)而已”,希罗多德的历史在东方与西方的不同民族之间建立的联结,同样不过如此。希罗多德告诫我们,在帝国的宏大背景中发现的伟大与渺小不断交替循环,人的幸福从未停留在一处(1. 5. 4)。③

二

> 一个现代欧洲文化世界的儿子,在处理普遍历史问题时,都不免会合乎情理地问:究竟哪些情势一起作用,导致了那些在西方,并且仅仅在西方这里,才出现的文化现象——而这些现象,至少我们通常都以为,它们的发展具有普遍的意义和效力?④

在为《 宗教社会学论文集 》撰写的“序言”的开篇,韦伯明确点出了他对世界宗教进行的比较

① Phillip Stadter,“Herodotus and the Athenian *Arché*”, *Annadi della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Vol. 22(1992), no. 3, pp. 795 –798。另一个类似的例子是斯巴达将军波桑尼阿斯,他对东方奢侈的讥嘲(9. 82),成为他日后命运的反讽。Erich Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2011, pp. 26 –28.

② François Hartog, *Regimes of Historicity*: *Presentism and Experiences of Time*, New York: Columbia University Press, 2015, p. 1.

③ 因此,按照黑格尔的讲法,希波战争的世界历史性胜利,虽然“挽救了文化和精神的权力……使亚细亚的原则失掉了一切的力量”,但希腊人在记述这一历史所把握的实体性与主体性的破裂所带来的“散文性”,只是克服了东方的“非历史性”,却仍然只属于历史的“青年时代”,没能使世界历史真正实现自由的原则,使自由发展为一个世界。《 历史哲学 》,王造时译,上海:上海书店出版社 1999 年版,第 264—266、113、19—20 页;《 美学 》第三卷下册,朱光潜译,北京:商务印书馆 1996 年版,第 37—42 页。

④ Max Weber, *GesammelteAufsätzezurReligionssoziologie*, I,“Vorbemerkung”, Tübingen: J. C. B Mohr, 1920, p. 1.

社会学研究所关切的根本问题。在回答所谓“普遍历史问题”(Universal geschichtliche Probleme)时,在西方出现的文化现象的发展,相对于具有不同自然位置与习俗生活的其他文明,何以会具有“普遍的意义和效力”(Universelle Bedeutung und Gültigkeit)? 韦伯承认,这些所谓的普遍现象,是欧洲各种具体的历史条件构成的情势共同作用的结果,因此,这些文化现象只会出现在西方的土地上,是西方的历史产物。一个欧洲文明遗产的后裔当然会倾向于认为,这些现象具有普遍的文化意义与效力,但这种文化中心主义难道不是某种文化根深蒂固的本位倾向,需要借助社会和历史的比较研究来克服吗?① 但事实上,这一普遍历史立足点主导了韦伯《宗教社会学论文集》的整体思路。那么,为什么这一思路会成为对普遍历史问题合乎情理(berechtigerweise)的思考方式呢? 这就要求我们重新检讨现代西方思想中历史得以普遍化的逻辑。

1789 年,著名的青年诗人席勒,因为《尼德兰独立史》的写作,在歌德的推荐下受聘担任耶拿大学的哲学教授。5 月 26 日和 27 日两个晚上,他发表了就职演讲——《普遍历史的性质与研究目的》。② 这一演讲勾勒了他计划在耶拿教授的普遍历史课程的基本轮廓。尽管其后的课程并不算成功,但席勒的就职演讲却受到了普遍的欢迎,是耶拿城一次著名的学术事件,演讲大厅里挤满了仰慕诗人的青年大学生。

席勒首先提醒在场的听众,无论他们未来选择什么道路,都离不开历史。何况所有的人,来到世上都注定要完成同一项使命:人的教化。而历史正是针对有待教化的人。历史的目的是人的教化。但在描述能够实现这一目的的世界历史之前,席勒首先勾画了两幅迥然不同的学者肖像。一种是“为稻粱谋”的学者(der Brotgelehrte),做的一切研究都是零碎的,在琐碎而令人厌烦的工作细节中找不到任何目标,但又无法忍受这样一种毫无目标的感觉。即使他在灰暗的研究中偶尔遭遇一线微光,暴露了他方法的局限、系统的错谬甚至内容的空疏,为了保住他的“职业”,他也一定会立即躲避这一光明。在这里,科学本身完全偏离了它更高的终极目标。与这样一幅可怜的形象相对,被称为哲学头脑(der philosophische Kopf)的研究者,则永不满足于片段,努力扩大自己的视野,克服分析设置的一切障碍,试图将自己的各种观念融贯在一起,建立与世界的整体关联,尽管不断面临新发现的挑战,他的光明却能让自己始终处于整体的中心。只有当学者们选择了第二种形象时,在席勒看来,普遍历史的研究才是有意义的。

对那些因为热爱真理而选择追随“哲学头脑”的听众们,席勒马上描绘了一幅这样的图景:

> 我们欧洲的航海者在遥远的大海和偏僻的海岸发现的世界,为我们提供了一幅既具娱乐性,又富教育意义的图景。他们向我们展示了各个民族,根据不同的教化水平,环绕在我们周围,就像许多不同年龄的小孩围绕在成人周围一样,看见这些孩子,他就想起了自己一度的经历,以及他从什么样子成长而来。仿佛一只有智慧的手,为我们保存着这些野蛮的族群,直到有一天我们自身的文化已经进步到了这样一个阶段,当把这样的发现应用到我们自身上,可以有所助益,借助这样一面镜子,恢复我们人类已经丧失的开端。③

这样“一幅既具娱乐性,又富教育意义的图景”,把我们的“童年”展现在这些民族身上,席勒承认,其实是凄惨而令人羞愧的:这些野蛮人缺乏技能、对婚姻和财产一无所知,只有简陋的社会组

---

① “在所有民族中,波斯人对住得最近的,最尊敬,仅次于他们自己;其次是那些稍远的,尊敬的程度也就差些;依此类推,住得最远的,最不尊敬。因为他们相信,他们自己在各个方面都是人类中最优秀的,其他人越接近他们,就越能分享这一卓越,而住得离他们最远的,就是最低劣的了”(1.134.2)。希罗多德不无反讽地写道,“埃及人把所有讲非埃及语的人都称为蛮族人”(2.158)。

② Friedrich Schiller, *Was heisst und zuwelchem Ende studiert man Universalgeschichte? Werke und Briefe*, Bd. 6, Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 2000, pp. 411 – 431.

③ Schiller, *Was heisst und zuwelchem Ende studiert man Universalgeschichte?* pp. 416 – 417.

织,生活在奴役愚昧的压迫与无法无天的自由两种不幸中——这就是“我们”以前的处境。“而我们今天如何呢?”我们所生活的当代世界,在科学与技艺的推动下,经过人类的勤劳活动,摆脱了可怕的必然性。法律、政治与宗教更变得更加理性和和平。我们的文明尤其体现在国家与国家的关系中,客观情势迫使的彼此相互依赖比盟约更有效地将它们结成了兄弟之邦,欧洲国家的社会(Die europäische Staatengesellschaft),变成了一个大家庭,即使敌对,也不会你死我活地厮杀。“我们”能填海造田,变更气候、季节与土地这些自然环境,使东西方划分的自然基础变得毫无意义——“将欧洲带到了西印度群岛与南海,在欧洲复活了亚细亚”。“我们”,借助某种《安提戈涅》中曾经赞叹过的可怕力量(“第一合唱歌”),竖起了一面得以观看世界文明的镜子。

“多么针锋相对的图景呀!”是什么导致人类从前者的悲惨处境上升到后者的美妙图景,从没有社会性的洞居者摇身一变成为“有教养的世界人”(der gebildteWeltmann)? 席勒告诉我们,普遍的世界历史就是要回答这个问题。

在普遍历史的眼光中,18 世纪——席勒所谓“人的世纪”——文雅的欧洲人成为野蛮的美洲印第安人“进步的长兄”。科学、艺术、政治与思想,当代文明的一切,甚至席勒站在耶拿讲坛上所发布的这次演讲,“都是世界过去经历的所有事情的结果”,需要世界的整个历史来解释这一刻。普遍历史建立了一条漫长的因果链条,“将人类的开端直至我们今天的所有事件都环环相扣地联系在了一起”。欧洲航海者在世界遥远的边陲发现的各个民族,依据相对于欧洲文明的进步阶段,被悬挂在世界历史博览会的这一巨大因果链条上,等待世界人的自我教化。

但是,席勒马上承认,没有人能把握所有发生过的事情,只有无限的理智才能纵览这一切。而且,人的心智还不得不面对史料来源上的种种局限。世界的进程虽然是连绵不绝的河流,但普遍历史的目光却只能捕捉到其中的几处波浪。面对如此残破的“史料”基础,善于综合、勇于建立世界整体关联的“哲学头脑”有了用武之地。只有借助哲学的帮助,援用人为的关联,才能将一堆历史的碎片转化为一个理性上融贯的整体,这样的世界历史才能称得上是“科学”(Wissenschaft)。这个人为的联系或者理性的支点,就是我们今天拥有的“自然法则与人类心情上相同的形式与不变的统一”。由此,普遍历史的学者,可以通过类推的方法,让最遥远的古代或异域,从不可见或遗忘的黑暗中,重见天日。

然而,这一将材料转化为体系的“强有力的工具”,有一个基本的前提,普遍历史从历史的碎片中,必须选取那些对今日的世界秩序影响最大的事情。能成为普遍历史的史料,首先是今天世界秩序的材料。普遍历史学家,是从世界的最新处境回溯到万物的起源。一旦将过去和现在联结起来,在想象中将那些看起来只是由盲目的偶然性支配的事件构成一个和谐的总体,他就成功地为世界的进程带入了一项理性的目的,世界史的目的性原则。世界历史,只有基于这一表面上完全“主观”的出发点,才能挣脱激情与利益对人的束缚,达到某种超然的平静,使世界历史成为科学。①

因此,这里的关键问题是,谁是“我们”。表面上看,席勒仍然遵循康德的原则。“我们”应该是世界公民。因为我们今天的一个重要的文明标志就是,“国家与民族因为敌意和自私而设立的界限已经被打破了,所有有思想的头脑都正结合成为世界公民的团队”。然而,文化进步的标志,首先体现在席勒自觉将这一演讲作为一种“民族文化”(National kultur)——“这种语言、这些习俗、这么多政治便利,以及这么些良心自由”。席勒所谓的“我们的文明”是具体的西欧历史情势造就的形态:推翻了精神专制主义的新教基督徒,打破农奴锁链、促进工商业繁荣的自由贸易城市,作为我们全部文化创造者的中间等级,以及最终,

① 尼采:《历史学对于生活的利与弊》,《不合时宜的沉思》,李秋零译,上海:华东师范大学出版社 2007 年版,第六节(尤其参见第 190 页对席勒的批评)。尼采在札记中提醒,“并非每个时代都有做过去所有时代的裁判者的任务”(第 192 页注 2),“唯有从当代最高的力量出发,你们才可以去解释过去”(第 193 页)。

完全以自身为中心但却能理性地联合在一起的国家与公民——通过无数战争与结盟才重新缔造的欧洲。这才是普遍历史表面上主观的立足点背后的历史基底——这就是席勒心目中"当代最高的力量"。

借助某种"哲学炼金术",席勒倡导的世界历史赢得了亚里士多德当年拒绝给予的普遍性。① 刚刚读过"关于一种世界公民观点的普遍历史的理念"的席勒,急不可耐地跨越了康德视为"人类最难,因而也是最后解决的问题",撇开道德化和"人类的完全联合",将文明化作为康德所谓的"先天导线"(Leitfaden*a priori*),从"欧洲国家社会"所处的文明状态回溯,构建了从野蛮到文明的普遍历史。② 希罗多德笔下仍然处于自然与习俗限制中的各种文明的记述,现在得以历史化为"我们"的过去。历史研究的文明化使命,代替征服,跨越了自然与习俗的界限,将无数民族及其风俗,纳入普遍历史的目光。时间与空间的障碍,被轻而易举地克服了。人是这一历史舞台上的过客,历史却是所有民族和世代的不朽公民。普遍历史代替了世界公民的哲学千禧年。世界史像波斯的帝国一样,实现了宙斯的视野。③ 普遍历史的翅膀,不仅覆盖了欧亚非大陆,而且伸展到希罗多德笔下世界之外"无人居住"的美洲和印度以东。

哲学的狂妄! 或许是的。这当然是另一种征服。而"哲学头脑"的普遍历史之所以能克服时空的自然界限,实现人类的教化,席勒承认,都基于哥伦布和达伽马的发现。教化的另一面甚至是事实的征服。④

但与同样试图追溯到万物本原的希罗多德《历史》相比,席勒倡导的这一"普遍历史"最令人惊讶的还不是以西方的政治形态实现的东方式帝国景观。如果说风俗的差异、自然的差异和政治的差异,或者说,"他者",是希罗多德历史研究的基本经验的话,那么我们在席勒这里看到的,正是将偶然与差异的碎片升华为迈向同一的因素或环节。希罗多德竖起的镜子,看到的是文明千差万别的奇观⑤,而在席勒的普遍历史之镜中,只是作为所有文明目的的那个"我们"进步的不同阶段:今天的"我们"有幸看到的"我们"曾经的处境。偶然、错误和奇异是无法在这面镜子中现身的,它们最多只能使我的影子显得有些模糊。

当然,这并不是说希罗多德的希腊较之席勒的耶拿更加开放,事实恐怕恰恰相反。许多时候,希腊人似乎是"傲慢的单语族群",比起三语文明区(collegium trilingue)中的希伯来或拉丁邻居,更不愿意付出巨大努力来吸收外族的智慧。⑥ 而席勒则刚好处在德语文明最有活力的时期。在演讲中,他不仅愿意承认,世界历史看到的各个地理区域、民族或文明在"习俗、政治结构和道德"上的多样性;他还努力提醒他的听众,欧洲文明在科学与艺术上的巨大进步和繁荣,在多么意想不到的程度上受惠于所有这些看似落后的文明;席勒甚至清醒地意识到,即使"哲学精神"能够将和谐从自身"移植"到事物的秩序中,为历史建立理性的原则,"命运"依旧把持着对许多事件的最终理解,问题仍悬而未决,历史还在开放之中,真正的历史科学恐怕只能寄托于未来。数周后,法国大革命就以预想不到的方式证实了席勒的洞见。

表面上看,普遍历史教化人性的宗旨,不过沿用了老套的说法,"历史作为人生导师"(historia

---

① 亚里士多德:《诗学》,1451b4-10,cf. 1455b1。

② 康德:《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》,《康德著作全集》第8卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社2008年版,第23—38页。R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press, 1956, p. 105.

③ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*? p. 429(对比《历史》,7.8)。

④ Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth: In the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans. G. L. Ulmen, New York: Telos Press, 2013.

⑤ Hartog, *The Mirror of Herodotus*, passim.

⑥ 莫米利亚诺:《希腊人的过失》,《论古代与现代的历史学》,晏绍祥译,北京:北京大学出版社2015年版,第11页。但参见莫米利亚诺:《外族的智慧:希腊化的局限》,晏绍祥译,北京:三联书店2013年版。

magistrae vitae),但实际上却指向了完全不同的内容。① 普遍历史的核心是文明相对于其他文明而言对自身历史地位的理解。因此,旨在完成“人的教化”使命的普遍历史,其实就是文明的哲学。能够书写普遍历史,相对其他文明来理解自身,建立自身文明与其他文明的理性关系,在席勒看来,是“我们”的文明达到一种特殊高度的标志,在这个高度上,文明不仅能理解自己,而且能将其他文明看作是“我们”的某个侧面或者素材。普遍历史中的文明关系不是历史的,而是“普遍的”。普遍历史能教化人,是因为这一“历史观”教导自身成为“所有民族和世代的不朽公民”。我们不再只是身处某一文明的偶然的个人,还因此成为在人类历史中具有意义,或者赋予人类行动乃至各种文明以历史意义的世界人。普遍历史,和吕底亚的国王一样,相信自己比梭伦有更高的智慧,因为他似乎已经确定无疑地成为了幸福的化身或者定义。只不过,令人疑虑的是,普遍历史的理性教化,是否有可能使自身从世界的行动者变成了历史的旁观者,“把全部欢乐献祭在审判席前”,成为这面巨大的历史之镜的阴影——“时代的木乃伊(Die Mumie der Zeit),只不过被涂上了希望的防腐香精”?②

法国大革命前夜的席勒似乎并不担心这一点。在他看来,普遍历史的教化,赋予我们源于自然本性和习俗礼法中的品质某种相对于其他文明的原则性地位,并借助这种原则使自身文明传统获得了更大的空间,注入了新的生命力。当然,“我们”能书写这样的普遍历史,席勒敏锐地指出,因为仿佛有一只智慧的手,将其他民族摆在我们面前,作为证明我们自身文明意义的历史阶段。这只将其他文明从“无目的状态”中解放出来的“有智慧的手”,实际上并不是康德的“自然意图”或“自然的隐秘计划”,而是普遍历史中的文明在教化同时建立的统治。面对地理大发现打开的新世界和文明积累的历史“材料”,通过普遍历史最终完成了世界秩序的建立,这是普遍历史的“经验导线”。世界历史中主导文明的普遍性,通过僭夺其他文明的未来,创造了自身文明的历史。在这样的文明秩序中,主导民族将其他文明作为牺牲,献祭在自身自由的神坛上。只有在这个意义上,我们才能多少理解韦伯后来写在《宗教社会学论文集》开篇的那个问题,以及他念念不忘的德意志“政治民族”的历史使命。③ 席勒仍然只是在从康德到韦伯的路上,但当世界公民现身为欧洲国家社会的文明民族时,离所谓“世界历史性民族”就不远了。所有普遍历史的镜子中,上演的都是对世界文明的审判(Die Weltgeschite ist das Weltgericht)。④

席勒在就职演讲中勾勒的“哲学头脑”研究的普遍历史,当然就是臭名昭著的所谓“哲学历史”,随着实证史学的兴起,似乎早已声名扫地。今天我们习惯的历史,似乎要么是古物学家指引下的历史收集,要么是灰暗、细致和耐心的谱系学

① Reinhardt Koselleck, *Futures Past*: *on the Semantics of Historical Time*, tr. Keith Tribe, New York: Columbia University Press, 2004, pp. 26 – 42.

② 尼采:《历史学对于生活的利与弊》,第五节,第 176—177 页。席勒自己的历史剧对此做出了最好的回答:“我怎么来到这里,纯粹是喜怒无常的偶然事件的巧合……偶然事件不就是造化者(Bildner)手里获得生命的一块顽石? 上天造成了偶然事件——为了达到目的,人必须把它加以塑造……生或死本无所谓! 我将本着这个信念见机行事”。《唐·卡洛斯》第三幕,第九场,《席勒文集》第三卷,张玉书译,北京:人民文学出版社 2005 年版,第 180—181 页。

③ 蒙森:《马克斯·韦伯与德国政治 1890—1920》,阎克文译,北京:中信出版集团 2016 年版。

④ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社 2017 年版,第 340—351 节,特别是 347 节,参见 333 节附释,324 节附释。《哲学科学全书纲要》,薛华译,上海:上海人民出版社 2002 年版,第 448 节。

解构。① 这些历史工作都更接近席勒笔下的另一幅形象。然而在每一位案头工作的历史学家或社会科学家那里,是否仍然隐藏了一个我们经常看不见的“哲学头脑”,无声无息地将那些等待历史批评检验的材料,摆在他的面前,作为对文明的又一次辉格党式的“审判”? 正如席勒指出的,对于所有人类的探究者而言,无论多么有智慧,只能在希望(Hoffnung)和品尝(Genuß)之间选择:没有希望者就品尝吧,有希望的人就要弃绝(Genieße, wer nicht glauben kann... Werg lauben kann, entbehre)。

三

那么,究竟什么是我们的“西方”呢?

“西方”这个词,即使在今天,仍然不时会唤起屈辱或悲愤的记忆,同时也寄托着和乌托邦理想联系在一起的热情与幻想。但无论如何,它仍然不是“我们”,不是这里,即使在神话中,也存在永远不可消除的自然差异与习俗分歧,隐含着地缘政治的危险,甚至文明的冲撞。

从历史上看,构成西方思想漫长对立的东方,更多指的是喜马拉雅以西的地区,印度以东的“远东”在希罗多德笔下属于无人居住的蛮荒之地,不属于人的世界(3.98.2)。而希罗多德的“东方”倒恰好是中国历史传统中的“西方”。在席勒改写的《图兰朵》中,想象中的中国舞台上演的是“人头上留着一绺土耳其式头发”的“悲喜剧般的童话”。直至 19 世纪下半叶之前,中国与西方在各自的传统中,从来不是对立或冲突的两极,毋宁说,这是两个不同的世界,只是偶尔在边缘发生一些摩擦。②

但对于现代中国来说,西方早已不再是大地另一端毫无关系的陌生世界,而已成为现代中国思想的内在构成部分。而西学也不仅是在内外体用的格局中权宜以应世变的工具,反而一度成为我们通达自身传统的要津(“转于西学,得识古之用”)。不过,虽然西学已经超出了为以夷制夷而编制的“夷情备采”,但却仍然未能克服“两个世界”留下的障碍,建立西学自身的“西方”图景。研究西学不过是学习如何加入另一个世界,而排拒西学则是保卫我们自己不受西方侵扰的世界。无论如何,我们的世界与西方都似乎没有什么真正的关联。两个世界的西学,仍然误以为所谓“西方”是地理、历史和政治的现成之物,因此,“西学”像异域生产的商品,等待输入到中国,这里只需要一个决定进口政策的海关。思想的工作,在查禁或走私之外,只剩下消费——没有滋味的品尝而已。西学的消费者,只可能是西方的尾随者。

体用二元、“砍伐东方化”以建设新国家新社会的“西方化”、中西印三系文化的判教与轮转、人类自我教育与理性批判意义上的启蒙、重新阅读西方,现代中国思想中的这些西学遗产,都在努力建立我们的“西方”,并以此规划中国在世界文明中的位置。西学是重建我们自身文明的世界图景的总体性学术。但“我们”的西方仍然是未完成的。我们尚没有找到那只手,能够从命运中拣选出可以摆在我们面前的世界。但中国人,已经没有机会再退回到自己的山林(9.122.4),他不得不走进这座世界历史的法庭,只不过我们现在还不知道,他将在里面担负一个什么样的角色。

---

① Arnaldo Momigliano, “Ancient History and Antiquarian”, *Studies in Historiography*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1966, pp. 1-36,有关古物学派与“哲学历史”的争鸣和相互影响,pp. 20-22。席勒对古希腊史现代学术传统的潜在影响:idem, “Friedrich Creuzer and Greek Historiography”, *Studies in Historiography*, p. 77n. 17。福柯:《尼采、谱系学、历史学》,苏力译,收入汪民安等编:《尼采的幽灵》,北京:社会科学文献出版社 2001 年版,第 114—138 页。

② Cf. Anthony Pagden, *Worlds at War: The* 2500-*Year Struggle between East and West*, New York: Random House, 2008, pp. xii-xiii; 萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:三联书店 1999 年版,第 2 页。